



將形而上學進行到底

俞宣孟

(上海社會科學院 哲學研究所, 上海 200235)

[摘要]傳統形而上學一向是以對經驗的超越為特徵的。它的超越是從感性向理性、從一般地思想到邏輯地思想的生存狀態的轉換，是人認識自己生存於其中的環境世界時的狀態的轉換。但這種轉換是單方向的，其局限性已經充分暴露。要突破它的局限性，就要回到它的根源，即人對自身的超越，對自身生存狀態的轉換，這需要隨時把握變化着的環境，通過適當應對以求生存。形而上學深入下去就是性命之理，將形而上學進行到底就是學會自覺轉換自身生存狀態，增強生命的自覺性。中國哲學的形而上學精神的核心是“道”，基本意思是通達，即事情能夠進行下去、展開出來，包括“上”和“下”兩個方面。它是要站在“性命之理”這個根本、長遠的立足點來規劃和實踐個人、群體乃至人類的生活，所謂“極高明而道中庸”。在中國人的實際生活中，形而上學的精神其實已經有了很好的體現——在全域與局部的關係中對全域的倚重，在長遠與眼前的關係中對長遠的照應，在義與利的關係中對義的強調，這個上上下下地轉換自己生存狀態的過程，就是形而上學的活動。歷史上，每個民族都是通過先知或者聖人來引導大眾作生存狀態轉換的；如今，聖人已逝，每個人都被要求成為生命的自覺者，都在成為形而上學家。西方傳統的形而上學終止了，新的形而上學必將繁榮起來。

[關鍵詞]形而上學 生存狀態的轉換 超越

[作者簡介]俞宣孟（1948—），男，上海市人，上海社會科學院哲學研究所研究員，主要從事西方哲學和中西哲學比較研究，代表性著作有《本體論研究》，譯著有《結構人類學》等。

Title: Carry Through with Metaphysics

Abstract: Transcending experience is an essential feature of metaphysics. Its transcendence goes from sensation to rationality and transits from general thinking to logical thinking, which is a conversion when people recognize their state of being in the world. However, this conversion is in a single direction and its restrictions have been fully exposed. We must trace back to its roots in order to break through its limitation. That means a person who wants to have self-transcendence and transition of his/her existentiality, he/she is required to grasp the changing environment at all times, and to get himself/herself adapted to the environment for survival. To go into more in depth, metaphysics is the “xing ming zhi li” (rationale of life), and the destination of metaphysics is a self-aware transition of existentiality and the enhancement of consciousness for life. The core metaphysical spirit of the Chinese philosophy is “Dao”, with “path” as its fundamental meaning, which means that things can go on and expand into two directions: “shang” (upwards) and “xia” (downwards). It has to stick to the root of “xing ming zhi li”, and in the long run, to plan for the life for an individual, a group or even the entire human race and to make it practical, that is what we called “to be brilliant

so as to pursue the course of the Mean". In China, the spirit of metaphysics has been well presented : to rely more on the "whole" in the relationship between the "whole" and "part"; to care for the long-term relationship rather than the short one, and to put more stress on righteous in the relationship between "righteous" and "interests". All of the above are the transitions of their own existentiality which are regarded as the activities of metaphysics. In view from the history, every nation underwent the transitions of existentiality with the guidance of the prophets or sages. Nowadays, sages had passed away, and hence we are now required to be self-conscious for life and become metaphysicians. The traditional metaphysics of the West was ended, and the new metaphysics is bound to flourish.

Keywords: metaphysics, transition of existentiality, transcendence

Author: Yu Xuanmeng is a researcher at the Institute of Philosophy of Shanghai Academy of Social Sciences. He is mainly engaged in the studies of western philosophy and the comparative studies of Chinese philosophy and Western philosophy.

在20世紀70年代，中國內地有一句耳熟能詳的話：“形而上學猖獗。”這是那個時期用來批評工作中的思想方法的，指的是一種片面、靜止地看問題的方法。對“形而上學”的特徵作那樣的刻畫，主要流行于蘇聯和中國學術界，其根源出自黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）。但是，黑格爾本人並不反對一切形而上學^①，他反對的祇是他之前的尤其是康德（I. Kant, 1724—1804）的形而上學。那個形而上學使用的概念排斥對立的概念，拒絕對立的概念可以轉化並提升為新的概念，因而是片面的和靜止的。為此，黑格爾用辯證法改造舊的形而上學。然而，無論是黑格爾所謂的舊形而上學還是他自己的辯證法，都是對古希臘哲學就已產生出來的廣義形而上學的傳承。本文所要討論的，正是這種廣義的形而上學。

形而上學曾經是西方哲學的驕傲。它承載着西方哲學的主旨，表達着西方哲學的原理，是西方哲學的精華。種種重要的爭論都在形而上學的框架中展開，西方哲學由此深入發展。不過進入現代以後，形而上學出現了錯綜複雜的局面。從經驗主義傳統發展出的一派堅決要求清除形而上學^②，而以胡塞爾（E. G. A. Husserl, 1859—1938）為代表的現象學試圖維護形而上學的地位^③，另有一派以海德格爾（M. Heidegger, 1889—1976）為代表則試圖通過對形而上學根源的挖掘開發出新的哲學出路。

形而上學的處境使西方哲學出現了天下大亂的局面。這不僅使往往祇能見木不見林地分治西方哲學流派的中國學者困惑不解：要麼一派學說與另一派學說尖銳對立，要麼兩派學說之間互不往來；更嚴重的是，對於一向習慣於依傍西方哲學整理中國傳統哲學的任務來說就失去了方向和目標。西方哲學的天下大亂是及至黑格爾時佔統治地位的那種形態的哲學失去了它的統治地位的結果。群龍無首，這對於西方哲學和中國哲學來說都是機會：哲學正在尋求新的出路、新的界定。

哲學以形而上學為核心，這是不錯的。西方哲學目前的困境並不在於它以形而上學為核心，而在於它脫離、忘卻了形而上學的根基。將形而上學進行到底，就是要復活形而上學的根基，從而讓各種形態的哲學獲得新的無限生機。形而上學根基的復活是形而上學觀念和作用的更新，也是哲學這門學問的觀念和意義的更新。在這個過程中，中國傳統哲學將提供重要的啓示。中國傳統哲學中並不存在西方哲學史上那種形而上學，但是卻埋藏和滋養着一切

① 黑格爾說：“假如一個民族覺得它的國家法學、它的情思、它的風習和道德已變為無用時，是一件很可怪的事；那麼，當一個民族失去了它的形而上學，當從事于探討自己的純粹本質的精神，已經在民族精神中不再真實存在時，這至少也同樣是很可怪的。”又說：“一個有文化的民族竟沒有形而上學——就像一座廟，其他各方面都裝飾得富麗堂皇，卻沒有至聖的神一樣。”

〔德〕黑格爾：《第一版序言》，《邏輯學》（北京：商務印書館，1974），第1—2頁。]

② [美]卡爾納普：《通過語言的邏輯分析清除形而上學》，《邏輯經驗主義》（北京：商務印書館，1982），洪謙主編，上卷，第13—36頁。

③ 胡塞爾創立現象學的初衷就是要把哲學觀念當做數學的數和符號來對待，為它們找到自明的根據，而這樣的哲學觀念就是傳統形而上學中的概念。

形而上學的根基。於是，問題出現了：究竟什麼纔能夠說是形而上學的根基？為此，首先要澄清傳統的形而上學究竟是什麼？

一、西方傳統形而上學的“超越”特徵

形而上學是一門歷史悠久的學問。在其漫長的發展過程中，有過許多標榜為形而上學或者批判形而上學的著作，因而理解“形而上學”這個詞的角度並不完全一致。不過，不論這些理解多麼不同，有一點可以肯定，凡是形而上學都具有“超越”的特徵，或者說，“超越”就是形而上學的特徵。

形而上學的“超越”特徵並不是一開始就被認識的。“形而上學”這個詞最初作為亞里士多德（Aristotélès，前384—前322）的一部著作名稱出現的時候，它祇是指“物理學之後”，即亞里士多德的學生編完了老師《物理學》（*Physica*）之後又編定的一部書的名稱。事實上，亞里士多德《形而上學》所研究的與他在《物理學》中所研究的內容是同一個領域，都是關於世界的知識。《物理學》討論事物的本原，時間和空間，運動和變化，偶然性和必然性，有限和無限，等等，這些在《形而上學》一書中也有討論。但是，這兩本書確實也存在着深刻的區別，即《物理學》是關於自然世界的直接的知識，而《形而上學》則是對上述知識形式作反思水平上的論述。《形而上學》中一段表明該書宗旨的話很說明問題：“有一門學術，它研究是者之所以為是者，以及是者由於本性所應有的秉賦。這與任何所謂專門學術不同；那些學術沒有一門普遍地研究是者之為是者。它們把是者切下一段來，研究這一段的性質；例如數學就是這樣做的。”^①這裏的關鍵詞是“普遍”。由於印歐語系中係詞的廣泛應用，希臘人可以把世界上任何事物都表達為“是的東西”——“是者”，於是，“是者”就成為了表示全部事物這種意義上的普遍觀念，對“是者”的研究就是一門最普遍的學問。把《形而上學》一書置於《物理學》之後，也暗示出形而上學是對包括物理學、數學這種特殊學問的提煉、上升得到的普遍學問。在亞里士多德那裏，學問是分等級的，越普遍的學問越高級，最普遍的學問就是哲學。普遍的知識纔能揭示世界的本質，纔稱得上是真理。這裏雖然沒有提到“超越”這個詞，毫無疑問，普遍是對個別、特殊的超越。哲學上的超越是與普遍相關的。

亞里士多德可能是哲學史上第一個使用“普遍”這個詞的人，但是關於追求普遍知識的想法在他的老師柏拉圖（Πλάτων，約前427—前347）那裏就確立了。柏拉圖鑑於人們在日常世界中獲得的種種意見因人而異、變化多端，甚至互相衝突，必須找到多中之一、變中的不變，以作為世界的知識或真理，於是就提出了“理念”這樣的東西。柏拉圖雖然沒有使用“普遍”這個詞，但是，理念作為多中之一、變中的不變，它就是普遍性的。在亞里士多德這裏，普遍性的知識是從知覺、經驗、技術這個上升的序列裏得到的；但是在柏拉圖那裏，具有普遍性的理念並不是從可感世界的意見中上升而來的，理念是可感事物的根據，具有優越性，因而是獨立而先在的。如果普遍性是從經驗上升而來的，那麼它祇能是後在的，並且隨着經驗的擴大而增強，這樣的普遍性是相對的；先在而獨立、不依賴經驗的普遍性則是絕對的普



保存最早的亞里士多德《形而上學》的拉丁譯本

^① Aristotle, *Metaphysics*, 1003a20 [古希臘]亞里士多德：《形而上學》（北京：商務印書館，1981），吳壽彭譯，第56頁。

遍性。柏拉圖和亞里士多德在這個問題上的區別在於，柏拉圖達到了“頓悟”式的普遍，亞里士多德則限於“漸進”式的普遍。頓悟式的普遍是絕對的普遍，它比漸進式的普遍有更強烈的超越性。由此，柏拉圖隱約地說到了理念的超越性質。他說，理念是“心靈”看不到的“實在”，把握理念往往要借助於假設，就好像要借助於畫出來的點、線、面來代表數學上的點、線、面一樣，這樣的假設之所以需要，是“由於心靈不能突破與‘超出’（beyond）這些假設，因此不能向上活動而達到原理”。^①心靈是指當時人類直接感知世界的意識，後來經過笛卡兒的反思纔明確，把握理念的意識是純粹思想。理念的世界是對我們感知中的世界的超越，與之相關，純粹思想是對感知的超越。

形而上學與普遍性的知識、超越是密切相關的。這在柏拉圖和亞里士多德這裏已經顯露了端倪。但是他們二人關於普遍和超越的見解有相關性又有區別。柏拉圖的理念論是絕對普遍性的，與之相關的超越可以說是絕對的超越；亞里士多德所謂的普遍知識則祇具有相對的普遍性，與之相關的超越也是相對的超越，這就是說，經驗知識的普遍性可以被不斷超越而不斷擴大，這是一個無限的過程。絕對普遍的知識是目標，它指引着相對普遍的知識不斷向上，失去了這個目標，整個對普遍知識的追求就會泄氣；相對普遍知識是絕對普遍的階梯，沒有追求相對普遍的過程，就像飛機要起飛而沒有跑道，絕對普遍就不能呈現。作為嚴格意義形而上學標誌的應當是絕對超越、絕對普遍性的知識，所以，雖然“形而上學”這個詞最初是作為亞里士多德一部著作的名稱出現的，但是柏拉圖的理念論中已經孕育着嚴格意義上的形而上學，後世關於形而上學的討論也主要是圍繞着從柏拉圖哲學中生發出來的一些問題。康德把柏拉圖和亞里士多德分別看成是理性主義和經驗主義的首領^②，他自己那部彪炳於史冊的《純粹理性批判》則主要是繼承着柏拉圖的哲學來發揮的。

人們一般把康德《純粹理性批判》看成是一部關於認識論的書，這樣說也不錯。但是，更確切地說，康德自己把純粹理性批判看做“……是對一般理性能力的批判，這是就與一切知識有關的理性之可能獨立於所有經驗而作追求來說的；因而也是對一般形而上學的可能性或不可能性進行裁決，對它的根源、範圍和界限加以規定……”^③，因為“在形而上學中，理性不斷地陷入困境”。^④而理性之所以會陷入困境，又在於形而上學是脫離經驗的、在純粹概念中的運轉：“理性概念是關於完整性的，即關於全部可能經驗之集合的統一性的，這樣一來，它就超出了任何既定的經驗而變成了超驗的。”^⑤這裏提到了理性概念對於經驗而言是“超驗的”（transcendent），這些概念在理性中的運作就成了“先驗的”（transcendental），這樣的運作就是形而上學。

所謂超驗和先驗，其基本意思就是“超越”（transcend/transcendence），祇是在康德這裏分別指對經驗的超越和超越了經驗以後的運作，所以中文裏分別譯成“超驗”和“先驗”以示區別。這裏我想特別指出，康德並沒有把一般超越的意義看做是形而上學的特徵，而祇是把對經驗的超越看做是對形而上學的特徵。本文下面將要強調的是，形而上學的根源在於一般意義的超越。康德將超越局限於對經驗的超越，這個觀點一直影響到今天。例如，《簡明不列顛百科全書》“形而上學”條寫道：“一種哲學研究。其目的在確定事物的真實本質，也就是確定存在物的意義、結構和原理。”^⑥所謂“事物的真實本質”並不是直接感覺到的，它是超越於經驗的。又如，《西方哲學英漢對照詞典》在交代了形而上學這個詞在亞

^① Plato, *Republic*, Book6, 511a [古希臘]柏拉圖：《理想國》（北京：商務印書館，1986），郭斌和、張竹明譯，第270頁。

^{②④} [德]康德：《純粹理性批判》（北京：人民出版社，2004），鄧曉芒譯，第643頁。

^③ Kant, *Critique of Pure Reason* (Cambridge:Cambridge University Press,1998), 101; [德]康德：《純粹理性批判》，第3—4頁。

^⑤ [德]康德：《未來形而上學導論》（北京：商務印書館，1982），龐景仁譯，第104頁。

^⑥ “形而上學”，《簡明不列顛百科全書》（北京：中國大百科全書出版社，1986）。

里士多德這裏的出處以後寫道：“現在形而上學一般是指對實在的最基本的成分或特徵的研究（本體論），或者對我們在敘述實在時所用的基本概念的分析。”這裏的“實在”是上述“真實本質”的另一種說法。這一條裏還介紹了打算徹底清除形而上學的卡爾納普（R. Carnap, 1891—1970）以及一些邏輯實證主義者的看法，他們“把形而上學看做是聲稱對超越經驗科學領域的事物的本質具有知識的領域”。^①再如，《中國大百科全書》“哲學卷”則寫得更簡潔：形而上學是“指研究超感覺的、經驗以外對象的哲學”，此外還提到了與辯證法相對立意義上的那種形而上學。^②

上面這些材料說明，形而上學是一種超越於經驗的學問，西方人是這樣認為的，中國學術界也是這樣接受的。那麼，為什麼本文要特別提出一般超越的觀念？難道一般超越的觀念能說明形而上學的根源？它的意義是什麼？我們從什麼地方發現一般超越的觀念？深入這些問題，需要我們到中國傳統哲學中做一番研究。

二、中國傳統哲學所理解的“形而上”

中國傳統哲學中根本就沒有西方式形而上學那樣的東西。康德說：“As concerns the sources of metaphysical knowledge, its very concept implies that they cannot be empirical.”^③這句話譯成中文是：“就形而上學知識的源泉而言，形而上學知識這一概念本身就說明它不能是經驗的。”在西方哲學中，“metaphysics”這個詞的前綴“meta-”在古希臘語中既有“after”（在後）也有“beyond”（超越）的意思。所以，因為亞里士多德的那部以此為名的著作編定在《物理學》（Physics）一書之後，稱之為“物理學之後”是可以的；同樣，理解為“超越物理學或超越自然”也是可以的，甚至倒更符合亞里士多德那部著作的內容。所以，康德可以說，憑“metaphysical knowledge”這個概念就可以知道這門學問不能是經驗的。但是翻譯成中文以後，我們無法從“形而上學”這個詞裏看出“超出經驗”的意思。

中文的“形而上學”這個詞之所以讀不出“超出經驗”的意思，這不僅是受制於語言的問題，從根本上說，中國傳統哲學從來就沒有“經驗”與“理性”之間的劃分。《辭源》就沒有“經驗”這個條目。雖然古籍中偶見“理性”——“是以聖人導人理性”^④，意為修養品性，與西方哲學所謂“理性”（reason）無涉。而經驗與理性的劃分則是西方哲學的重要標記，尤其是從柏拉圖創立了理念論，西方哲學開闢了理性的領域，成為哲學最主要的標記。在後來的發展中，純粹理性被揭示為就是思想對純粹概念作邏輯運作的能力。至於經驗，人們往往將之與日常生活的經歷等同，但是一旦與理性相對，經驗主要就是指從感覺器官獲得的內容，它比我們從生活中獲得的內容範圍要窄。例如，有些在生活中被直覺的東西，像中國哲學中“得道”的感受，就既不是直接從感官得到，也不是從概念推論得到的。所以，經驗不能等同於生活，它是與理性相對而規定的。中國傳統哲學既然沒有“經驗”與“理性”的劃分，對於西方的“形而上學”自然也就不會有現成的理解了。

中國人最早是通過傳教士艾儒略（J. Aleni, 1582—1649）知道“形而上學”這個詞的。時在明朝天啓三年（1623），有艾儒略的《西學凡》在杭州刻印出版。據說這部書分六科介紹了當時歐洲大學的課程，用“理學”這個名稱介紹了亞里士多德的“斐錄所費啞”（philosophy），即哲學，其中包括一門“默達費西加”（metaphysics），即現在所

^① [英]布寧、余紀元：《西方哲學英漢對照詞典》（北京：人民出版社，2001）。

^② “哲學卷”，《中國大百科全書》，（北京：中國大百科全書出版社，1985）。

^③ Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, (New Jersey, 1997), 13.

^④ [劉宋]范曄：《後漢書·黨錮傳》（北京：中華書局，1965）。

謂的“形而上學”。^①

將“metaphysics”譯為“形而上學”的“形而上”，出自《周易·繫辭上》中有“形而上者謂之道，形而下者謂之器”一句，下面一句是“化而裁之謂之變”。東晉的韓康伯註曰：“因而制其會通適變之道也。”^②他解釋這幾句話的意思，顯然是針對人自身的生存狀態而言的，要人把握形勢的變化而改變自己的生存方式以適應變化的生活環境。他已經講得很明白了，祇是根據中文的習慣，文中並沒有寫出“人”這個主語。後來，唐代的孔穎達進一步為之作“疏”：“是故形而上者謂之道，形而下者謂之器者，道是無體之名，形是有質之稱。凡有從無而生，形有道而立，是先道而後形。是道在形之上，形在道之下，故自形外已上者謂之道也，自形內而下者謂之器也。形雖處道器兩畔之際，形在器不在道也。既有形質可為器用，故云形而下者謂之器也。”^③在孔穎達看來，道、形、器三者的關係中，形是偏近器的，這是就道“無體”和形“有質”而言的；又據“有從無而生”，道對形就有在“外”、在“先”、在“上”的關係；再因為形偏近器，所以由形到器稱為向“內”、向“下”。說“道無體”、“形有質”，這沒有問題，但關鍵在於“上”和“下”怎麼理解。如果把它們理解為方位，那麼，有形質的纔能有上下關係，但道是無形質的，怎能與有形質的東西有方位的關係呢？如果說，“上”“下”在此祇是區分尊卑、主次的意思，這就與“非器則道無所寓”^④的哲學精神抵牾了。孔穎達“疏”的注意力離開了人，放到了道、形、器的關係方面，問題講得複雜了，反而不明白了。

這裏我們不免要提到三國時魏人王弼那個著名的說法：“言者，所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。”^⑤這裏雖然沒有直接提到道、形、器的關係，而是談意、象、言的關係，但實際上談的是同一個問題，祇是談問題的角度有所區別。王弼談的是讀《周易》的方法。其中“意”所對應的是“道”，“道”無形質，不能直接看到，祇能以“意”存之。“象”對應的是“形”，《繫辭上》有“在天成象，在地成形”的說法，說明象和形是同一類的東西。關於王弼提到的“象”，樓宇烈註曰：“‘象’，〔釋文〕：‘象，擬象也’。以卦而言，指卦象……泛言之則為指一切可見之徵兆，如〔繫辭上〕：‘見乃謂之象’。卦象，據〔繫辭上〕說：‘夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。’”^⑥“形”和“象”一樣，都是“泛言之”的徵兆。“言”當然是指《周易》中那些解釋性的文字，它和“器”也不是一點沒有關係，《說文解字》所謂“直言曰言，論難曰語”，“器”顯然不是“論難”中的事物，而是可以“直言”的東西。

上面這些準備性的工作引導人們注意：讀《周易》要把握它的真諦，需要經過兩步“忘”的過程，先要讀“言”而“忘言”以便“得象”，然後進一步要“忘象”以便“得意”。這裏的“忘”很值得玩味。一般來說“忘”不能有意忘之，有意忘之恰恰是不能忘記的。^⑦所以，“忘”不是真正忘記，而是在理解了“言”的基礎上把注意力從“言”轉換到“象”，以及在理解了“象”的基礎上把注意力轉換到“意”。所謂“忘”，乃是人自己生存狀態的轉換。

如果上面的解讀是可以成立的話，那麼，“形而上者之為道，形而下者之為器”中的“上”和“下”就有了着落。所謂“上”，並不是方位，並不說明“道”在“形”之上

^① 朱之謙：《中國哲學對歐洲的影響》（石家莊：河北人民出版社，1999），第112頁。

^{②③} “周易正義”，《十三經註疏》（北京：中華書局，1980），上冊，第71頁。

^④ 顧炎武：“形而下者謂之器”，《日知錄集釋》（長沙：岳麓書社，1994），第23頁。

^{⑤⑥} 樓宇烈：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980），第609、610頁。

^⑦ 英語口語中有“Forget it！”的說法，直譯是“忘了它”，實際上要表達的則是“別提了”。這實際上正是為了擺脫某件老是糾纏着的不愉快的事而說的話。

或“之前”（antecedent），而是人自己從對“形”打交道的狀態到對“道”打交道的狀態的轉換。從與“形”打交道轉換到與“道”打交道，需要從與“形”打交道的狀態中解脫出來，這就是“忘形（象）”。比較起來，我覺得“上”比“忘”要恰當。因為，“忘”是要在意識中消失掉，而從與“形”打交道轉換到與“道”打交道不是在意識上完全消除掉“形”，祇是意識狀態或注意力的轉移；不通過與“形”打交道這個中間環節而直接進入與“道”打交道，恐怕比較困難。再者，中國哲學並不以為脫離實際生活高高在上是高明的，相反，任何高明的東西都是體現在日常生活中的，因此，不僅要從與形器打交道的狀態上升到得道的境界，還要返回來，以得道的體察實現在日常生活中。把前一條途徑稱為“上”，那麼，後一條途徑就是“下”。“忘”字顯然可以說明前一條途徑，但是卻沒有對應的詞表達後一條途徑。而“下”則能與“上”對應。也就是說，從“器”到“形”再到“道”是一條上升的途徑，從“道”回到“形”再到“器”就是一條下降的途徑，兩者一起纔表達出從事中國哲學的完整途徑。但是，不管怎麼說，王弼提出的“忘”字揭示出從“形（象）”到“道”是人自身狀態的變換，“形”本身是不可能轉換到“道”的。

如果我們把《周易·繫辭上》中涉及上面引文的原話引完整，更能見出所謂“上”、“下”是針對人自己的狀態而言的。其原文是：“是故，形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民，謂之事業。”其中的“化而裁之”、“推而行之”和“舉而錯之”，都是人的生存狀態的動態的描述；尤其是最後一句，更是隱約指出，這樣轉換生存狀態的就是聖人。照中文文法習慣，可以把這裏的“形”與“化”、“推”、“錯”都讀作動詞，即“形”不祇是指形器，也可以指“造形”的意思。《繫辭上》中接着上面那段引文的話是：“是故，夫象，聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容。象其物宜，是故謂之象。”那麼，“形”和“象”也是聖人“擬諸其形容”、“象其物宜”的結果或過程，“道”是呈現在“擬諸其形容”、“象其物宜”的過程中的。

照上面的說法，“形而上”的意思是人將“天下之赜”形容出來，進一步轉換自己，以進入得道的狀態。但是，同樣，“形而下”的意思是指，讓自己從得道的狀態轉換出來，以回到與“器”打交道的狀態。“形而上”和“形而下”構成了中國古代從事哲學活動的完整過程——在日常生活中體察高明的“道”，又以“得道”的境界貫徹到日常生活中去，即所謂“極高明而道中庸”。

中國古代哲學不祇停留在“形而上”方面，也包括“形而下”方面。就“形而上”的方面而言，它也不限於超出在經驗層面之上，甚至，它根本就沒有在經驗和純粹概念思想的理性之間進行劃分。說不出於經驗的層面，是因為“得道”是一種體驗，而不是純粹概念的把握。如果像西方哲學那樣把意識劃分成不是感性就是理性，那麼，就沒有“得道”體驗的容身之處。反之，如果承認確實存在着各種水平上“得道”的體驗，那麼，西方哲學對意識的劃分就是不完全的，意識的形式比西方哲學劃分的要多樣和複雜得多。“得道”的體驗就是其中重要的一種，人們有時用“境界”一詞來稱呼它。“得道”的“境界”當然有一種關於它的意識，然而，這卻不是純粹的意識，而是對於主客相洽的狀態的自覺。

游弋在“形而上”“形而下”之間的中國古代哲學與以“形而上學”為核心的西方哲學之間最大的差別在於，在中國傳統哲學裏，所謂“形而上”、“形而下”這種語言所表達的是，面對着世界、人如此這般介入進去的方式；在西方傳統哲學裏，形而上學是純粹概念表達的原理體系，它代表着世界的本質。這是兩種形態不同的哲學，它們各有着自己的宗旨和從事哲學活動的方式。就西方傳統哲學方面來說，它追求的是關於客觀世界的真理，或曰

普遍知識，學會邏輯地思想是從事哲學活動的途徑；從中國傳統哲學方面來說，從事哲學活動的目標在於獲得“得道”的境界，“形而上”和“形而下”是人調整主客關係以進入“得道”境界的過程，這個過程就是所謂身心修養。

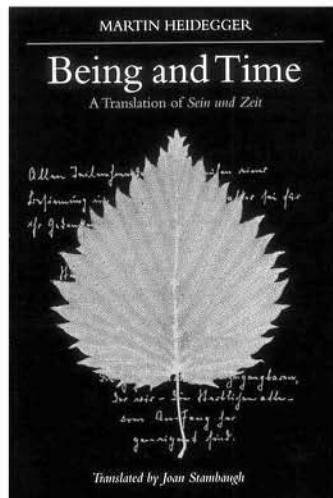
對中國哲學的“形而上”、“形而下”的考察不僅把它與西方哲學“形而上學”的差異凸顯出來了，而且也把中西哲學形態上的根本差異突顯出來了。正是由於這種差异，當這兩種哲學相遇的時候，它們相互之間的理解和交流就有了困難。站在西方哲學的立場上，中國哲學不與邏輯沾邊，也不講真理或普遍知識，甚至還沒有經驗與超經驗、感性與理性的劃分，中國傳統哲學之為哲學的合法性都受到了質疑。因為現在西方哲學處於強勢地位，就出現了以上的輿論。事實上，這種強勢祇是表面現象。如果我們能夠突破術語的藩籬，深入其中的實際意義，那麼，中國哲學“形而上”、“形而下”所表述的是人自己生存狀態的轉換。在人的生存狀態這個主題中，哲學不僅追溯到了各種問題的活水頭——它能够對中西哲學史上各種問題的產生作出解釋，而且，哲學最終表明是一門關於生命自覺的學問。在西方，祇是通過20世紀海德格爾哲學，在與形而上學的“超越”密切相關的方式中提出了生存狀態分析這個主題。

三、“超越”的意義

西方人創立了超越的形而上學，但超越不祇是作為一種理論的形而上學的特徵，而是人類生命的根本特徵。關於這一點的認識，西方哲學經歷了漫長的過程。最初，他們劃分了理念世界與現實世界，思想與實際，理性與感性，理論與實踐，等等，前者具有超越後者的性質，但其中都沒有把超越看成人自己的特徵。甚至到了康德這裏，超越於經驗的純粹理性概念已經被明確為是人自己的先天能力的表達，最多也不過是在認識論的範圍內肯定了人具有超越經驗的能力，而並不是一般地說超越就是人自己生命活動的特徵。直到20世紀20年代末，纔由海德格爾點明了這個主題。

海德格爾的《是與時》（*Being and Time*, 流行譯作《存在與時間》）這部著作實際上講的是“性命之理”。然而，他畢竟是從西方哲學的背景中走出來的，也是講給西方人聽的，所以，他仍然使用着西方傳統的哲學術語，卻又改變着術語的意義，以至於不得已還創造一些新的術語。這些使得歐洲人和中國人一樣，讀他的書似乎很困難。鑑於此，我打算直截了當地把我所理解的他的思想用中國人比較熟悉的話講出來，祇是在必要的地方對他使用的術語做些解釋。

海德格爾前期哲學中的“是”就是用來表達性命的詞，雖然他根本就沒有提到過“性命”這個詞。不過你看，他說“是”的基本意義是顯現，“是”顯現出來了就是“所是”；“是”不在別處，它就在每個人自己這裏，每個人自己就是一個在“是”中的所是，對這個所是，他稱之為“此是”（*Dasein*, 流行譯名“此在”，我曾經譯為“本是”），這裏的“此”是指生命栖居於其中的周遭環境，生命現象包含生命及滋養生命的環境，它有“是於世中”的結構；生命的展開就表達為“是於世中”這個結構的展開，是“是”（生命）以種種方式介入世界的過程；每個生命都是有終結的，說明“是”的特徵是時間，反過來，因為時間是“是”的特徵，所以，“是”總是要展開為所是（在西方傳統哲學中，由係詞做成的哲學概念“是”的意義極廣，它可以表達任何東西，在形而上學中則表示從遲



海德格爾的《是與時》（德文版）

輯上規定的最高、最普遍的範疇。但是，像海德格爾這樣的用法是沒有的。為此，海德格爾曾經做了語源學的考察，他居然發現，希臘文和拉丁文中的係詞詞根“es”（是）和梵文“asus”原來就有生活（生命）、生的意思^①；一切都是在人介入到世界的生命過程中展開出來的。介入的方式決定世內是者之為是者，此即“是”對於是者的優先性。以上這些觀點的細節說明可以查閱《是與時》一書，這些觀點是深入瞭解海德格爾關於形而上學超越性思想的前提。

西方哲學史上對形而上學的爭論曾經集中在兩個主要的問題上：第一，形而上學的理論是否表達了世界的實在？肯定者認為，形而上學理論表達的東西已經超越了感覺的領域，它表達了世界的真實本質或實在，而從感覺得到的東西則是不真實、不實在的。否定者認為，形而上學概念祇是人們用來方便表達世界的一種符號或名稱，實際世界中並沒有這些概念所指的東西的存在；或者認為，世界的本質是否如形而上學理論所表達的那樣，這根本是一個不可知的問題。第二個問題，人類能否獲得形而上學理論？這牽涉到形而上學概念的來源。肯定者說形而上學概念是天生就有的；否定者或懷疑論者則通過對感覺經驗仔細考察後認為，如果人類的一切知識都起源於感覺經驗、是對感覺經驗製作的結果，那麼，其中肯定產生不出形而上學觀念，因為這些觀念超出了經驗。面對這兩個問題，海德格爾的主張是，不管形而上學觀念是否能夠從感覺經驗中得到，人們具有形而上學觀念是個事實，它們總之是呈現在我們自己生命活動中的一些所是，即一切所是都是“此是”的“是”的方式的結果。那麼，現在的問題是，與形而上學這種所是相關的“是”的方式究竟是怎樣的？這時他就得出了形而上學在於人自身超越的結論。

簡單來說，他的論述過程是這樣的：形而上學把“所是”或“是者”全體當做研究對象，是者是一切東西的總稱，是一切所是的整體。但是，人怎樣能得到這個整體的是者的觀念的呢？〔這個問題實際上出於西方哲學史上經驗主義的責難，整體的是者應當包括全部時空中的所是；然而人的生命是有限的，正如中國先秦時期的莊子（前369—前286）所說，“吾生也有涯，而知也無涯”，如果人類一切所知都須親歷纔能得到，那麼，以有限的生命是不能得出整體的是者觀念的，因為後者是無限的。〕海德格爾揭示，人有時會陷於一種物我兩忘的境地，這就是“無”的境界，正是基於“無”的體驗，人們纔能够說，凡不是“無”的一切就是是者。“祇有以‘無’所啓示出來的原始境界為根據，人的‘此是’纔能接近並深入‘是者’。”^②這就是說，當一個人說他把握了形而上學的是者的觀念時，他必定已經將自身超出在是者整體之外，嵌入在“無”的境界。“此是憑藉隱而不顯的畏嵌入無，這就是它對於整體是者的超越，這就是超越。”^③這裏透露出西方哲學發生的一個重大變化：過去“超越”這個詞指的是形而上學這種理論及其觀念的性質，或者也可以指這些理論和觀念所表達的本質世界或實在世界，現在第一次在海德格爾這裏被用來表述人自身的生存狀態，是人自己的活動。海德格爾說：“此超越活動就是形而上學本身。由此可見形而上學屬人的本性。……形而上學是此是內心的基本現象。形而上學就是此是本身。”^④

以上是海德格爾在《形而上學是什麼？》一文中的思想。他從形而上學理論或觀念的超越特徵說起，揭示超越的根子在人自己，人的本性就是超越，得出形而上學就是人的本性的結論。康德說過，世界上什麼時候都要有形而上學，他強調“尤其是每個善於思考的人，都要有形而上學”。^⑤海德格爾則認為，“祇消我們生存，我們就總是已經處於形而上學中

^① [德]海德格爾“形而上學導論”，《海德格爾選集》（上海：上海三聯書店，1996），上冊，第509頁。

^{②③④} [德]海德格爾：“形而上學是什麼？”，Pathmarks (Cambridge : Cambridge University Press, 1998), 91, 93, 96。

^⑤ [德]康德：《未來形而上學導論》，第163頁。

的”^①，這顯然不限於“善於思考的人”。如果人總是已經處於形而上學中，那麼，人應該總是在超越中。這一點是需要進一步作出說明的。

《論根據的本質》一文有對上述問題的回答。顧名思義，這篇文章是討論根據的本質的。萊布尼茨（G. W. Leibniz, 1646—1716）表述的根據律說，“沒有根據便一無所有”，換一種說法就是“任何是者都有一個根據”。依據這種說法，在海德格爾看來，根據的問題就是關於是者之爲是者的問題。於此可見，海德格爾說的根據比一般所謂理論的根據還要深，理論的根據作爲現成的東西仍然還是一種所是或是者，海德格爾所謂的根據則是使是者之爲是者的根據，當然包括作爲理論根據那樣的是者之爲是者的根據。海德格爾追問根據的本質就是追問使是者之爲是者的“是”。前面關於形而上學的文章談到作爲整體的是者何以可能的問題，這裏關於根據的本質所要問的同樣是一般的是者何以可能的問題，祇不過在形而上學那篇文章中，這個問題是從生存狀態分析的角度談的，即認爲人的“無”的境界是一切是者得到顯現的背景，而《論根據的本質》則是從“是論的差異”（ontological difference）的角度去談的。所謂“是論的差異”是指“是”與“所是”的關聯和差異：“是”必是爲所是，是者也必依“是”而是其所是。說到這裏，我恐怕讀者要頭暈了。海德格爾的這種表述是從西方哲學的語言中脫胎而來的，他要用“是”這個詞來表明他的哲學始終是傳統哲學的繼續並在其中佔據着最高、最核心的地位，但是他所謂的“是”又不是柏拉圖以來被理解爲範疇的“是”，而是經過他改造了的，在其前期哲學中“是”指的是“此是”之“是”。如果我徑直用通俗的話來說，這裏講的就是性命之理。“是”就是性命，“此是”是有命的每個本人。“是”必“是爲所是”，即每個被賦予命的人必定要將生命展開、實現出來，在生命中展開實現出來的一切就呈現爲所是。反過來說，是者必依“是”而是其所是，即一切是者都是在我生命中的所是。如此，那麼下面這些話就比較容易理解了：“術語上要澄清和說明的這個超越，是屬人的此是的東西……它是作爲先於一切行爲而發生的基本機制而屬此是的”^②。這是說，這裏說的超越是指人的超越，而不是觀念或理論的超越性質。超越是與生俱來的，或者說，超越就是生命的特徵。“如若人們選用‘主體’這個名稱來表示在各種情況裏我們自己之所是並把它理解爲此是，那麼，我們就能說，超越標誌着主體的本質，即超越是主體的基本結構。主體決不是事先就作爲‘主體’而存在，然後好像有了客體纔超越過去。實際上，成爲一個主體意謂成爲一個在超越中和作爲超越的是者。”^③這是說，有了生命的活動，有了超越，纔有了主體和客體的分別，而不是相反。“‘此是超越着’，這句話是說，此是在其是的本質中形成着世界。”^④整個世界都是在生命自身中的超越活動中展現出來的。生命自身中的超越，不是超越到生命之外去。現在流行“內在的超越”這個詞，我覺得用它來說生存狀態的超越是不妥當的，因爲生命的超越決不僅僅停留在內心，生命的活動也一定要形之於外。世界都是在我的生命中展開出來的，用中國哲學常用的話來說便是“宇宙即是吾心”。至於我們何以認定超越是生命的特徵，這個問題寫在《是與時》這本書裏，這個書名就已經表明“是”（性命）的特徵在於“時”（時間）。

對上述海德格爾的引證是想說明，西方現在開始有人談性命之理了。看來性命之理是哲學最深、最高的問題。原來認爲形而上學是哲學最高的問題，現在也要從性命方面纔能揭示它的源頭。中國哲學自始就在不斷開掘着性命之理這個源頭，“形而上”、“形而下”也是在這個大背景下可以被解讀爲是人自己生存狀態的轉換，祇是沒有使用“超越”這個詞。

^① [德]海德格爾：“形而上學導論”，《海德格爾選集》，上冊，第152頁。

^{②③④} Heidegger, “On the Essence of Ground”, *Pathmarks*, 108, 192; 《海德格爾選集》，上冊，第169、192頁。

而西方哲學之所以會使用這個詞，也與它這種學理的形式有關。歷史上西方哲學以“超越”這個詞來描述思想對象對於感覺對象的關係，說前者是對後者的超越；而這兩者間的區分最早出於柏拉圖對理念世界與現實世界的區分。超越之所以需要，是因為這兩種對象之間有斷裂。也就是說，在感覺的對象中不能自動進入思想的對象，或者說，感覺中產生不出思想。超越就是要從對感覺對象的把握轉到對思想對象的把握。對象本身是不會從一種狀態變為另一種狀態的，而人是能够從感覺的狀態轉入思想的狀態的。超越發生在人自己生存狀態的轉變中。如果說從感覺到思想是哲學的要求，那麼，哲學的要求說到底是對人自身轉變生存狀態的要求。

人自身的生存狀態是多種多樣的。即使在感覺的層面就有視、聽、觸、味、嗅的區別，五種感覺器官各自聯繫着自己的對象，要獲得不同知覺對象就必須動用不同器官。這裏就有生存狀態的轉換。轉換的需要是因為不同的感覺狀態之間是不連續的。色彩有明暗，聲音有強弱，氣味有香臭，觸覺有冷熱、軟硬，味道有鹹淡和刺激，等等，這些差別祇是程度的差別，或者說，它們各自內部的差別是出現在連續中的差別，在一個相關的感覺器官內就能感受這些差別。但是，色彩中見不出聲音、香臭、軟硬、味道，它們之間的差別不是程度的差別，而是性質的差別，因而是不連續的。從一種感覺到另一種感覺的轉換就是超越，其中一定伴隨着相關感覺器官的啓動，所以感覺對象的轉換也是人自己生存狀態的轉換，人自己生存狀態的超越纔使得感覺對象的超越實現出來。但是，人自身感覺器官的轉換往往不如感覺對象的轉換那樣明顯，這是因為各種感覺都被意識統攝着，在意識中進入另一個層次，成為意識中的統一的對象。意識能夠對感覺作綜合、統攝，同時也能作解析。人能據礎潤而知將雨，看月暉而識風至；聽到熟悉的脚步就能想見某人，這些都是意識自身分分合合的作用，是意識自身中的轉換或超越，祇是這種轉換與感覺之間的轉換又有了性質上的不同。

生存狀態的轉換是發生在人自身中的，它往往不容易被察覺，能够被察覺的是某種生存方式實現出來的結果。邏輯規定性的概念就是這種結果之一，與之對應的生存狀態就是思想。從邏輯規定性的概念與感覺中事物的差別，人們發現了在意識中發生着的從感覺到思想的轉換。但是嚴格來說，這裏所謂的“思想”這個詞是不精確的，因為邏輯地思考一定是思想，但思想不一定是邏輯的。邏輯概念和一般思想得到的東西之間的差別使我們能够把邏輯思想與一般思想區別開來。邏輯地思想是從事西方傳統哲學活動時人的重要生存狀態，它對於感覺和一般的思想而言是有所超越的。西方哲學的形而上學主要指邏輯規定性的概念所構成的理論而言的，它是對感性對象的超越，但就其根源而言，則是人自身進入了邏輯地思想的狀態。超越的形而上學出於人自身的超越。

形而上學的超越屬人的生存狀態轉換，而人的生存狀態轉換卻不限於形而上學的超越。形而上學的超越是從感性向理性、從一般地思想到邏輯地思想的生存狀態的轉換，是人認識自己生存於其中的環境世界時的狀態的轉換。這種轉換是單方向的。中國哲學“形而上”、“形而下”的說法卻不限於認識狀態的轉換，“形而上”和“形而下”直接就是人自己介入到環境世界中的生存方式的轉換。介入既有“上”也有“下”，就不是單方向的。所謂“形而上者謂之道，形而下者謂之器”，關注的就是生存狀態的轉換。

對形而上學超越性質的探討，依次揭示出來的是，理論的超越在於人自身的超越，人的超越在於其生存狀態的轉換，生存狀態的轉換是多種多樣的，形而上學的超越祇是其中之一。傳統形而上學試圖提煉出關於世界的原理，其中隱藏着一種認識世界的途徑，哲學認識論就是從中發展出來的。但人不是單純的認識者，人活在世界上。“活”就是活動，“活”纔是生命，活動也是為了生命的延續和繁榮，它是通過生存狀態的轉換也即生存狀態的調整



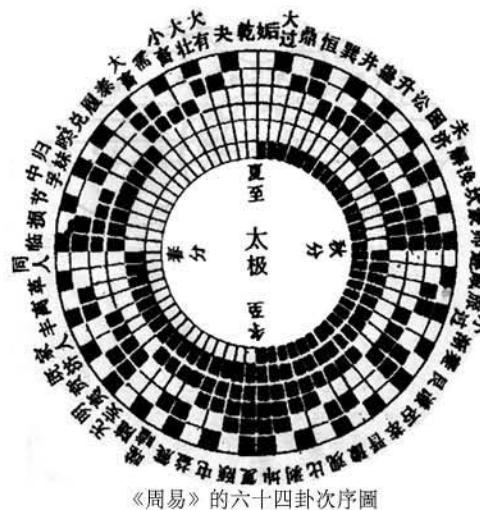
實現的。生存狀態的轉換是形而上學的根據，形而上學深入下去一定會進入生存狀態轉換這個領域。將形而上學進行到底，就是關注人類生存狀態的轉換。

四、將形而上學進行到底

人類一直生活在調整、轉換自己生存狀態的過程中，遠古的時候如此，進入現代社會也如此。從這個意義上說，形而上學是人的本性。哲學以形而上學為核心，從事哲學的活動可以說是人類對自身生命自覺的過程。哲學的產生是生命自覺的標誌。

根據歷史記載和考古發掘，有些人類族群沒能存活到今天，能够存活到今天的各民族都是在他們各自條件下成功生存的結果。粗略地說，凡是存活至今的人類都是結成群體的，這使得人類彌補了個體不足以抵禦猛獸的致命弱點。迄今為止人類學的考察發現，即使比較原始的人群中也有一定形式的婚姻制度，都有某種被斥為“亂倫”的婚姻禁忌，這不僅可以防止群體內部爭奪異性的爭鬥，事實上也使人類生命的傳承獲得了體質上相對於動物的優勢。人類能夠根據環境提供的可能運用工具生產自己的生活資源，靠山吃山，靠海吃海，這是人類超出自然狀態關鍵的一步。所謂文明、文化，就是人類生存方式的建立、傳承和革新，它們表現在各民族的制度、習俗、禮儀、信念、節慶等裏面。文化是人類長期調整和革新自己生存方式和生存狀態的結果。哲學是這一過程的反思。

中國最古老的哲學著作《周易》的主題是“性命之理”。其“說卦”曰：“昔者聖人之作易也，將以順性命之理。”它的六十四卦不過是模擬自然界的各種變化的一些例子，重要的是針對各種情況人（君子）都要采用不同而適當的應對方式。其每一卦的“象曰”就記載了這種方式。例如，在“乾卦”的情況裏，“象曰”：“天行健，君子以自強不息”；在“坤卦”的情況裏，“象曰”：“地勢坤，君子以厚德載物”；最後一卦“未濟”的告誡是“火在水上，未濟。君子以慎辨物居方”。《周易》講變，絕不是單純為了明白有關天地的知識，其最終目的是為了應變。中國哲學就是沿着這個方向發展的。這裏的環境不僅指自然界，也指人類自己組建的社會。由於社會生活涉及人自己，也更複雜，所以中國哲學更多地關注了人倫方面的問題。西方哲學開始時未必把單純的認識世界當做主題，祇是由於柏拉圖的提倡和後人對他的追隨，纔在很長的時期內將關於世界的普遍知識當做哲學的主題。在這個方向上，哲學很接近智力的興趣。祇是到了近現代，尤其是進入現代以後，西方哲學在人文學科方面有很多建樹，新建了美學、心理學、“價值學”（axiology）等。傳到中國以後，人們祇道是西方人的學問分科很細、很豐富是個優點，其實，這也暴露了西方傳統學問的分類原先主要是針對世界的，人的問題沒有容納在其中，或者它用觀察世界的同樣方法來觀察人，總有許多方面的問題不甚確切。重新審視人的問題，說明人的問題是繞不過去的。然而，祇要還是用觀察自然世界的方法觀察人，對人的問題的審視就有隔靴搔癢之嫌。海德格爾就不主張在他的《是與時》一書之外另寫一本倫理學的著作，認為自己《是與時》一書所思考的問題已經深入到傳統“是論”和倫理學兩者的根子深處了。^①或者反過來說，關於自然世界的知識和倫理學，說



《周易》的六十四卦次序圖

^① [德]海德格爾：“關於人道主義的書信”，《海德格爾選集》，上冊，第395—404頁



到底，都是出自性命之學。

這裏不免想到近代以來中國人經常思考的一個問題：既然中國傳統哲學固守着性命之學這個根本主題，何以與西方一接觸就顯露出中國落後？其實，不同地域的不同生存方式本來並沒有先進與落後的區別，所謂一方山水養一方人，祇要人們能根據他們生存的條件組織起適當的社會秩序，使生命得到延續繁衍，都是生命意義的體現。（大概正是看出了這一點，纔有人對原始文明在現代化大潮中的消亡表示惋惜和憂慮。）祇是當人們用物質享受比較生活質量的時候，纔通過量的多寡顯示出生活的優劣。一個社會祇要在內外比較中顯示的貧富差別不要太大，它就不會成為影響幸福的重要指標。絕對平均則是根本不可能的。涉及人類間爭鬥時，就是另一種情況，這時武力就是重要的因素。西方人顯然是借助於對自然的觀察產生的科學方法用於製造武器，遠渡重洋來到中國，中國人就面臨生死存亡了。對於中國人來說，這是新的生存挑戰。每個民族遇到這樣的挑戰都要救亡圖存，這就是性命之理。所謂船大轉身難，以中華民族人口之多、疆域之大而能進入改革，應當是體現出了對性命之理的大規模的比較自覺了。

“形而上”、“形而下”地調整或轉換中國人的生存方式，這是現今遭遇的生存境況的要求，因而要發揚中國歷史上一貫倡導的那種形而上學精神。在古代，受到人類生產力較低的限制，多數人祇是關注生活中比較直接的問題，對於一些根本和長遠的問題往往無暇顧及，這方面的工作是由少數不需要直接參加生產勞動的人來完成的，他們對於人們生活方式的形成具有重大的影響，大多數人還祇是相信和追隨那些少數的人。在實踐中被接受並且證明是成功地引導了大眾的那些少數人被稱為先知或智者，在中國則稱為聖人。被認為是記載中國最早歷史的《尚書》就充滿了那些聖王的言論，孔子也自認是對他們的繼承和發揚。人們在包括孔子在內的許多言論中看到的往往是對生活各個領域行事為人的教誨，如果再仔細想一下，他們發表這些言論的根據究竟是什麼？那就要到《周易》以及其他許多哲學著作中去看了。那就是形而上學，那裏有對天、地、人的起源及關係的基本看法，即使科學的探索也未能動搖它，而祇是將這幅圖景更加具體、更加實證化。中國哲學的形而上學精神的核心是“道”，“道”的基本意思是通達，即事情能夠進行下去、展開出來。中國形而上學精神包括“上”和“下”兩個方面，它是要站在“性命之理”這個根本、長遠的立足點來規劃和實踐個人、群體乃至人類的生活，“極高明而道中庸”。

生活越是變動激烈，就越需要形而上學。中國歷史上積累了豐富的形而上學，但即便如此也不能將之奉為教條。《周易·繫辭下》說：“《易》之為書也不可遠，其為道也屢遷。變動不居，周流六虛。上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。其出入以度，內外使知懼，無有師保，如臨父母。初率其辭，而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虛行”。這裏講變易的道理，與西方哲學講的規律不同。規律是不以人的意志為轉移的，變易之道雖有《易經》可為典要，但如果沒有人適當行事，還是不行的。忘記了這個形而上學的道理，在紛至沓來的各種學說面前就可能陷入困惑。

如果說在古代，祇有少數人關注形而上學，其傑出者為聖人，那麼，進入現代社會以後就不會再有聖人了。與聖人相連的社會是訓政社會，即由少數人訓導多數人。現在進入了民主時代，每個人都可以發表意見，一條重要的信息頃刻之間就可以傳遍五洲四海。就目前的情況看，各種意見還比較龐雜，然而終將會思考，人們提出各種意見的最終根據是什麼？尤其是當提出涉及人類重大命運問題的時候。如果最終根據是人們發表適當意見時必須具備的前提，那麼，一個多數人掌握形而上學的時代可能要到來了。

這裏已經把形而上學等同於最終根據，這需要解釋。如前面所說，形而上學是指人轉換

自己生存方式的自覺。人總是已經處在一種歷史傳承下來的生存狀態中，這是無可選擇的。生存方式之所以要轉換，主要是生存環境不斷在變。環境指的是自然環境和人自己活動的結果反過來成為的環境。對於個人來說，在既定的生存狀態下想這樣變、那樣變、甚至不想變的都有。聽誰的？如果僅僅事涉個人，這不需要大家討論。不過人類是以社會的方式存在的，個人祇有在社會裏纔能有自己的存在，那麼，個人的問題也總離不開集體的問題。這個問題在“形而下”方面就體現為集體與個人的關係問題，與之相關的是“義”與“利”的問題。一般來說，個人出於自己的生存而對“利”有一種天生的趨求，這似乎是不用教的。基督教所謂的原罪就是看到了人性的這個方面，其維繫社會存在的“善”是托先知傳達上帝的話來提倡的。孔子則深入把它具體化為仁、義、禮、智、信等個人的行為規範。儒家對“義”重於“利”的強調，說明從個人超越到群體去思考和行事之不易。在歷史上，社會利益、“義”經常被統治階級曲解和利用，因而人們對此頗為反感。但不管怎麼說，社會存在是個人生存的前提。從個人出發超越到群體的思考，又以群體性思考的結論落實到社會生活的組織和個人生活中去，這就是民主時代人的形而上學的功夫。

說到個人和集體，後者有範圍的等差。從家庭到工作單位，從地區到民族、國家，都是集體。在最終根據裏考慮的究竟是哪一等級的集體呢？這要看個人所遇到的事情如何。最平常的是家庭、朋友。能夠與家人、朋友相處好的，就有了對個人的超越，就是一個好的起點。中國傳統中提倡對父母的孝順，更包含一種人人可實行的切近的超越。一般來說，集體的範圍定得越大似乎越隱蔽而不可察。其實不然。現在一個國家的一項政策立即就影響到每個人的生活。祇要是人們生活中遭際到的、會對人們生存產生影響的人，都應當考慮在這個集體之內。事實上，地球上的每個人都已在相互影響之中。且不說貿易往來和文化交流，解決人類自己活動造成的環境污染、氣候變暖以及消除恐怖主義等問題，已經使全人類聯繫在一起了。這樣說下去，甚至人類生活於其中的自然環境也在人們最終根據的考慮之中。在西方哲學的分類中，“善”祇是倫理範圍的事。而中國哲學最初則是這樣來述說“善”的：“一陰一陽之謂道，繼之者善也。”^①中國人看天地萬物都是在陰陽相互作用中，有陰陽的相互作用，纔有天地萬物，也纔有人。讓這個過程繼續下去就是善。那麼誰是“繼之者”？按照中文習慣，這句話可以不設主語，今天的人們來追問時，這個主語不是人還會是誰呢？人要讓天地間的陰陽相互作用持續下去，人就是天地的心，地球因為有了人纔是一個活的生命體。這就是“形而上”追溯的最終根據。拿了這個根據，又要“形而下”的一層一層貫徹到自己的生活中去。

在中國人的實際生活中，形而上學的精神其實已經有了很好的體現。在全域與局部的關係中對全域的倚重，在長遠與眼前的關係中對長遠的照應，在義與利的關係中對義的強調，這裏既有“形而上”，也有“形而下”。如果這些都是人們實際生活中不可回避的情況，那麼，在這個過程中上上下下地轉換自己的生存狀態，這就是形而上學的活動。歷史上，每個民族都是通過先知或者聖人來引導大眾作生存狀態轉換的；如今，聖人已逝，每個人都被要求根據當下所處的實際情況適當轉化自己的生存狀態，每個人都被要求成為生命的自覺者。換一句話說，在民主時代，每個人都是形而上學家。

西方傳統的形而上學終止了，新的形而上學必將繁榮起來。

^① 《周易·繫辭上》。